

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il velo di Mosè e altri filtri ottici nella Bibbia ebraica

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1565632> since 2016-06-12T09:07:06Z

Publisher:

Aracne

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Il velo di Mosè e altri filtri ottici nella Bibbia ebraica

ABSTRACT Il regime del sacro è spesso caratterizzato da significative alterazioni del sistema generale della visibilità: vi sono cose che non possono oppure non devono essere viste, persone che vogliono o non vogliono, possono o non possono vedere. Questo saggio esamina alcune di tali alterazioni nella narrazione biblica: il velo che Mosè indossa al ritorno dal Sinai, perché troppo radioso, il rovelto ardente da cui Mosè deve discostarsi per vederlo, la sua richiesta di "vedere la gloria divina" e la risposta che riceve, le "voci viste" dal popolo al Sinai, l'interdizione di accesso al Sancta sanctorum e le loro conseguenze nella liturgia ebraica moderna (gli occhi coperti in certe fasi della preghiera, la barriera di separazione fra i generi in sinagoga, l'interdizione a guardare la preghiera sacerdotale). Tutti questi esempi, insieme ad altre modifiche del regime di visibilità in altre tradizioni religiose (per esempio la strana capacità di vedere e di non essere visti degli dei greci) stabilisce una definizione "velata" del sacro, che probabilmente ha conseguenze sul modo tradizionale dell'occidente di concepire la visibilità di ciò che è politicamente o religiosamente elevato.

1. Un dispositivo semiotico

Il velo è un dispositivo tessile elementare ma peculiare perché, a differenza della grande maggioranza dei tessuti, come gli abiti (salvo, in molte culture fra cui la nostra, lo strato più interno), le tende (escluse le "tendine" domestiche e i dispositivi analoghi che difendono le finestre), le coperte, i tappeti, gli arazzi ecc., non serve a difendere il corpo umano e gli oggetti che gli appartengono dalle intemperie e da intrusioni e pericoli ambientali, ma viene usato invece per confondere o impedire del tutto la vista di ciò che avvolge. Esso è insomma un *interruttore ottico*, che agisce sulla comunicazione visiva, sia attiva (l'atto di vedere) che su quella passiva (il fatto di essere visto), secondo modalità regole e fini determinati socialmente ed è dunque uno *strumento tipicamente semiotico*. Il velo viene considerato qui insomma come *dispositivo di regolazione della visibilità*, che lavora cioè sui classici quadrati semiotici modali della visibilità:



Come vedremo nel seguito di questo articolo, i diversi veli discriminano fra questi diversi atteggiamenti modali, li organizzano, li attuano. La loro funzione non è affatto univoca, essi intervengono diversamente nelle varie situazioni e mediano spesso fra un'*intenzione modale* e la sua attuazione o il suo fallimento. Il velo insomma è una funzione sintattica prima che un oggetto concreto

Nelle narrazioni di cui mi occuperò, essenzialmente tratte dalla Bibbia ebraica (la Torah, in particolare il Pentateuco) e i suoi commentari, si riscontrano infatti numerose varianti nella costituzione materiale della funzione del velamento, esiste cioè un vero e proprio asse paradigmatico dei veli che raccoglie i diversi materiali di cui il velo può essere fatto (tessuti più o meno fitti, diversamente colorati, di diversi materiali), ma anche sostanze diverse dal tessuto che hanno la stessa funzione (per esempio il fumo, la nebbia ecc.) E vi è una sintagmatica di gesti che lo organizzano (l'atto di velarsi e di togliersi il velo ecc.). Non considererò nel

¹ Strutture semantiche analoghe si possono naturalmente fare anche per stati modali più complessi (*voler non vedere*, *poter non vedere*). Quest'ultimo quadrato, come è noto, si converte con la negazione nella modalità molto importante del *dover vedere/dover essere visto*.

seguito in maniera analitica questi aspetti, perché la pertinenza del velo che mi interessa è la sua funzione di *disgiunzione ottica* in generale.

Esso si oppone alla *trasparenza* - per esempio del vetro - e ancor di più all'*immediatezza* - la situazione di essere *scoperto* e spesso per ciò *marcato*, che si riscontra per esempio nelle *scollature*: ciò che è velato non è e non deve essere *completamente* visibile. Si oppone anche alla *semplice visibilità* di ciò che non è marcato, una mano, un paesaggio, un mobile. Ma il velo si oppone in maggiore o minor misura anche all'*opacità* di un muro o di una maschera o di un'armatura: non è nella maggior parte dei casi un dispositivo di *acceccamento* o di *invisibilità totale*. Ha qualcosa della *litote*: una negazione che conserva in parte ciò che è negato. La sua funzione è di non lasciar vedere *pienamente* ma anche di *accennare* a ciò che gli sta dietro, *delineandone* la forma generale, rendendolo *riconoscibile* almeno *tipologicamente* se non *conoscibile individualmente*. Una donna velata o un cadavere nel sudario o uno spazio separato da una barriera parziale ("velatino" teatrale, iconostasi, pizzo degli abiti, sipario) possono non essere identificabili nel dettaglio o perfino nell'identità personale, ma nella loro cultura vengono riconosciuti per ciò che sono e spesso anzi il velo diventa *luogo di iscrizione di marche conoscitive* (di genere, di potere, di sacralità ecc.).

Per le ragioni appena dette mi permetterò nel seguito di questo articolo di equiparare al velo vero e proprio quei dispositivi (di solito altrettanto semplici) che consentono una regolazione della vista con lo scopo di impedire in parte o gradualmente la vista: il fumo, le nuvole, perfino, come vedremo, una mano.

Dunque il velo *non acceca il suo soggetto o annulla il suo oggetto*. *Limita* la vista, non la *interdice*. E' un dispositivo che ha una sintassi tipicamente *tensiva*. La sua capacità di ostacolare lo sguardo funziona per *gradi* regolati dalla cultura. Quel che viene regolato dal velo è il *livello* di invisibilità, in un certo senso di *assenza* dell'oggetto velato. Questo grado è variabile dalla pura e semplice percezione dell'*esistenza* di qualcosa di invisibile, che possiamo solo conoscere per via di descrizione ma è comunque *presupposto necessariamente* dalla velatura, alla sua visione quasi perfetta, resa solo più *vaga* dall'interferenza del velo. Ma "vago", oltre che "incerto", significa anche "piacevole, desiderabile"² con uno slittamento semantico molto significativo: la "vaghezza", cioè l'erranza, l'imprecisione, l'impossibile da afferrare, l'assenza anche solo relativa di ciò che essendo nascosto non è interamente qui, gode in conseguenza di questa condizione di una peculiare attrattiva.

Il velo quindi, in conseguenza al suo funzionamento come filtro alla vista è un potente *focalizzatore del desiderio*. Ha perciò un ovvio senso *erotico*. Il punto da non dimenticare mai è che esso amministra e determina una *manca* *relativa* del suo oggetto, una qualche sua *inafferrabilità*, l'indisponibilità, la lontananza percettiva di ciò che pure è vicino - una condizione che si traduce in una sorta di *presenza dell'assenza*, che è la condizione fondamentale del *desiderio*, ma anche del *segno*. Su questo tema che attraversa secondo una sorta di percorso carsico la cultura contemporanea, non posso che rimandare al mio (Volli 2002). Può sembrare strano che un dispositivo usato massicciamente per controllare e asservire il corpo femminile dalle culture antiche sviluppatesi intorno al Mediterraneo e in modo particolarmente insistito ancora nell'Islam contemporaneo, possa avere un effetto opposto, cioè produrre desiderio. Ma si tratta di un esempio tipico di una dinamica molto nota per cui fra copertura, l'interdizione alla vista e al tatto di zone del corpo e loro attrattività vi è una forte determinazione reciproca (Morris 1968). Si pensi all'accentuata erotizzazione dei capelli nella cultura islamica che è causa ma anche frutto dell'obbligo a velarli.

Per capire meglio questo punto è bene ricorrere a un celebre brano della genesi. La velatura del corpo è nella narrazione biblica il primo gesto autonomo degli umani, quello che fonda la cultura e che è la premessa perché Adamo ed Eva si "conoscano": Gen 3:7 "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture". In ebraico questi primi manufatti sono definiti *chagorot* - parola non chiara il cui primo significato è "cinture". Ma in questo passo la

2 Così il Gabrielli (edizione online [http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/V/vago_1.aspx?query=vago+\(1\)](http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/V/vago_1.aspx?query=vago+(1))): **1** Che non è certo, sicuro, chiaro, determinato[...] **2** /lett. Che vaga, mobile, instabile [...] **3** /lett. Desideroso, voglioso || Appassionato, amante [...] **4** /lett. Leggiadro, grazioso, soave, ameno[...] || Piacevole, amabile da ricordare; degno di rimpianto:

traduzione letterale certamente risulta impropria o parziale: che i due, accorgendosi di essere nudi si coprano con “cinture” per lo più fatte “di foglie di fico” qui non ha molto senso. Né è possibile che si siano fabbricati lì per lì degli abiti, secondo il senso generale della radice CH-G-R. Bisogna dunque pensare a coperture più o meno incerte, coperture a perizoma sospese, come in certi quadri rinascimentali censurati o auto-censurati. Dal punto di vista funzionale queste *chagorot* equivalgono a veli, a un modo incerto e parziale di sottrarre alla vista ciò che non si deve vedere. Senza entrare in una discussione antropologica o filologica su questo primo gesto vestimentario, possiamo coglierne il senso come il rapporto, descritto da uno dei documenti di base della nostra cultura come originario, fra abbigliamento, velatura e pudore. Nella narrazione biblica l'abito (o “cintura”) è istituito prima di ogni altro oggetto fabbricato, e lo è non per protezione fisica del corpo ma a causa di un vedere, specificamente del vedersi nudi e del conseguente non-dover vedere. Così inteso, il velo serve a realizzare il pudore, inteso come sforzo “di nascondere quelle parti del corpo che servono solo a funzioni animali e non ha alcuna determinazione spirituale né un'espressione spirituale” (Hegel 1820-21: 982). In termini più generali, il pudore

non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile, ma in generale di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato dipendente e cristallizzato che io sono per altri [...] Vestire è reclamare il diritto di vedere senza essere visti, cioè di essere puro soggetto (Sartre 1943)

Questa intuizione di Sartre è particolarmente importante. Vedere è una forma di *soggettività*, essere visti è invece *riduzione a oggetto*. Di più: chi vede *si appropria* in qualche modo di ciò che è visto da lui e se questo “ciò” non è una cosa ma una persona, lo sguardo produce una sua riduzione ad oggetto, dunque un’ingiustizia”. Per questa ragione Hegel, nel luogo citato parla del pudore come dell’inizio dell’ira contro qualcosa che non deve essere”, cioè contro l’oggettivazione, la riduzione ad animale, di cui il possesso sessuale, lo stupro, è una conseguenza negativa possibile e non la sola. Probabilmente sulla base di tale intuizione i divieti sessuali biblici, per esempio nel capitolo 18 del libro del Levitico, sono formulati per lo più nei termini di “non scoprire la nudità di”. (עֲרוֹתָ...לֹא תִגְלֶה): quella tuo padre, tua madre, tua sorella ecc. E' una formula incidentalmente molto simile a quella impiegata Gn 9 : 22 a proposito dell'ebbrezza di Mosè, quando Cam “vide la nudità di suo padre” (וַיֵּרָא, הָם אָבִי כְנָעַן, אֶת, עֲרוֹת אָבִיו) e venne perciò maledetto. Lo scoprire cui consegue il vedere è rappresentato come una forma di violenza.

Va notato che questo imperativo della non oggettivazione non riguarda solo il senso della vista ed eventualmente le immagini che ne conseguono (Volli 2014), ma anche i nomi propri: chiamare qualcuno col suo nome significa in un certo senso svelarne l'essenza e prendere potere su di lui. Per questa ragione il nome proprio di Dio non dev'essere pronunciato, se non in occasioni molto particolari e con cautele speciali (Volli 2012, cap. II). Guardare vedendo e chiamare nominando sono, nel pensiero biblico, operazioni in un certo simili: esercitano un potere sull'altro e rischiano di degradarlo

2. Regolatore di relazioni

Ma, al di là della sfera sessuale, il velo è anche un ovvio regolatore della distanza e del potere. Uno degli aspetti del potere politico tradizionale sta nella regolazione molto stretta delle *apparizioni* del sovrano, il quale si presenta in genere in tutte le culture protetto da un apparato che regola la prossemica e dunque la visibilità. Un esempio tipico di questa regolazione è la sala del trono, dove il sovrano appare lontano e in alto, abbigliato dei simboli del suo rango e muovendosi secondo una coreografia precisa; lo stesso vale per tutte le occasioni cerimoniali (cortei, incoronazioni ecc.), mentre la visione delle sue azioni quotidiane (spesso regolate anch'essa dall'etichetta) è strettamente limitata a pochi privilegiati, perché il suo corpo è sede della regalità (per un'analisi del caso dei re di Francia Kantorowicz 1957; per le conseguenze della sparizione di questa distanza nella contemporaneità Meyrowicz 1985).

In particolare questa regolazione della visibilità vale per il potere e la distanza suprema, la Trascendenza divina. L'incontro con il divino è descritto in tutte le religioni come un evento raro e *passato*. Perfino in una religione politeista come quella della Grecia classica il mito parte dal dato della fine dell'età eroica e dell'abbandono da parte degli dei della scena umana (Calasso 1988). Il rito greco è spesso *mistero*, si svolge nell'ombra e non deve essere *svelato*. Nella tradizione cristiana le apparizioni divine sono

un'eccezione connessa alla santità; nell'Islam e nell'ebraismo questa visione è ancora più limitata nel passato e indiretta.

Dio dunque, essendo trascendente, “ganz andere” (Otto 1917) è velato, “*absconditus*” o piuttosto ama nascondersi (κρύπτεσθαι φιλεῖ DK fr. 123) come la “natura” (φύσις [non discuto qui la traduzione, evidentemente inadeguata]) di Eraclito e quindi si cela, sfugge attivamente allo sguardo umano (*el mestater* אֵל מְסַתֵּר “invero tu sei *un dio che si nasconde*, Dio di Israele, salvatore” Isaia, 55:15). Il frammento di Eraclito è stato messo in relazione esplicita al velo da Heidegger (1998: 32-35):

I Greci intendevano ciò che noi chiamiamo «il vero» come il dis-velato, il non più velato; ciò che è senza velatezza e dunque ciò che è stato strappato alla velatezza, ciò che le è stato, per così dire, rapito. Il vero è quindi per il Greco qualcosa che non ha più in sé qualcos'altro, cioè la velatezza da cui si è liberato. [...] Che cosa è che i Greci chiamano *alethès* (svelato, vero)? Non l'asserzione, né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio.

Vi è qui però una dialettica importante e complessa. Secondo la lettura heideggeriana, la *physis* - il modo di essere fondamentale dell'ente, la sua connessione generale, la sua *genesì*, ciò che noi oggi saremmo facilmente portati a chiamare la sua verità, o se vogliamo il trascendente che la sostiene - è *velato*, non percepibile; ma la nostra possibilità di coglierlo e dunque quel tanto di verità che possiamo *afferrare* è uno *svelamento* che le fa violenza e le sottrae la sua stessa identità, rispetto a noi ha la caratteristica di essere *necessario*. Non solo non potremmo conoscere, ma nemmeno vivere, essere, in una condizione *velata*. La nostra azione e la nostra stessa umanità sarebbero impossibili. Qualcosa del genere avviene col *sacro* nel linguaggio religioso. La trascendenza, che di sua natura non può che essere *velata*, per dar luogo alla religione - più in generale per permettere agli esseri umani di porsi in rapporto con essa - deve *rivelarsi*, abbandonare in qualche misura l'oscurità (il «mistero») che la circonda, senza per questo divenire *immanente*, cioè semplicemente visibile. La sua presenza è sempre *velata* – quantomeno nella forma dell'*abbagliamento* che si accompagna a ogni teofania. Questa dialettica è interpretata in modo del tutto peculiare dalle religioni in cui vi è una qualche *incarnazione* del divino, come accade eminentemente ma non singolarmente nel cristianesimo, e costituisce sempre un punto di difficoltà, di *scandalo*, di dibattito, di possibile “eresia” (si pensi alla discussione sulle nature umana e divina attribuite a Gesù e sui loro rapporti).

Ma il problema della rivelazione riguarda anche tradizioni di pensiero in cui l'idea di una trascendenza che si fa immanente appare insensata e obbrobriosa, come l'ebraismo; si tratta in questi casi di pensare dei mezzi che consentano all'uomo un contatto col divino senza che Egli sia *compreso* (cioè *capito*, ma anche *rinchiuso*, *catturato*, *oggettivato*) in questo contatto. I dispositivi fondamentali sono due: il primo è quello della limitazione qualitativa della teofania, che avviene sempre in maniera parziale, per figure, angeli, apparizioni, sogni, metafore, tracce che vengono lette *dopo* che si sono manifestate (“Dio era qui ma io non lo sapevo”, dice Giacobbe *dopo* la notte a Bet-El in cui ha il sogno della scala degli angeli: Gen 28: 16): tutti modi in cui il divino *si vela nell'atto stesso del suo svelarsi*, come vedremo nel seguito analizzando qualche esempio.

Ma essa avviene soprattutto attraverso discorsi. La Rivelazione, secondo il pensiero costante della tradizione ebraica, non consiste nel mostrarsi del divino *in persona* (il che non accade mai) e neppure essenzialmente per il tramite di una qualche apparizione, di una *teofania*, ma è soprattutto *insegnamento deontico*, trasmissione delle norme di una buona vita - che richiede però una previa *inclinazione*, un *movimento* in direzione dell'etica, dunque un *grado spirituale* specifico; e inoltre domanda, per compiersi, rispetto e perseveranza. Non c'è forse immagine più poetica di questa relazione della grande metafora del fidanzamento esposta (a proposito dell'insegnamento, cioè della Torah, e non direttamente di Dio nello Zohar (II 94b-99b):

Disse Rabbi Yose : chi è la bella vergine che non ha occhi, il cui corpo è segreto eppure svelato, svelato al mattino e segreto durante il giorno, e che s'adorna di monili che non esistono? (la Torah) è per così dire, come una bella e nobile fanciulla che si nasconde nelle segrete del suo Palazzo, e ha un amante, che nessuno conosce all'infuori di lei. Per via dell'amore che le porta, quest'ultimo passa in continuazione davanti alla porta della fanciulla e vaga inquieto con lo sguardo. Lei sa che egli è sempre lì nei pressi della sua dimora, e allora cosa fa? Apre di appena uno spiraglio la sua segreta nel palazzo, mostra il viso all'amato, consapevole che è per suo amore che la fanciulla gli si svela, anche solo per un istante. Così è per la Torah, che dischiude i suoi segreti più riposti solo a colui che l'ama (...) si rivela fuggevolmente e così facendo

attizza l'amore che il suo amante le porta [...] all'inizio, quando comincia a rivelarsi a qualcuno, essa gli porge delle allusioni. Se l'uomo capisce e riconosce, bene. Altrimenti lo manda a chiamare, lo apostrofa come "novizio" [...] Quando questi si presenta, la Torah prende a parlargli, dapprima da dietro il paramento ch'essa dispiega per lui intorno alle proprie parole, di modo che esse siano a sua misura. Piano piano egli vede sempre di più [...] Dopo di che la Torah comincia a parlargli dietro un telo di fine tessuto, usando enigmi e parabole [...] Quando finalmente l'uomo può dirsi in confidenza con la Torah, allora e solo allora questa si espone con lui a tu per tu, e conversa con lui dei segreti più inaccessibili.

Vi è qui implicata una teoria dei gradi di senso, che è diffusa nel pensiero e nella mistica ebraica spesso nella versione dei gradi ermeneutici espressi dalla sigla PaRDeS (*Peshat*, interpretazione letterale; *Remez*, lettura allegorica; *Derash*, "sollecitazione" del senso oltre la lettera; *Sod*, "segreto", cioè lettura mistica). Ma *Pardes* è anche un nome (probabilmente di origine iranica) che significa "giardino", "paradiso", e viene usato per descrivere la beatitudine mistica, la quale è però assai pericolosa, come testimonia la celebre narrazione talmudica ((*Talmud Hagigah* 14b):

I nostri maestri hanno insegnato: quattro entrarono nel Pardés [giardino]. Erano Ben Azàì, Ben Zomà, Achèr e Rabbi Akivà. Rabbi Akivà disse loro: "Quando arriverete la pietra di marmo puro, non dite, 'Acqua! Acqua!' perché è detto: 'Chi parla menzogne non starà davanti ai miei occhi' (Salmi 101:7)" Ben Azàì guardò e morì. Di lui è scritto, "preziosa agli occhi di HaShèm è la morte dei suoi pii" (Salmi 116: 15). Ben Zomà guardò e ne fu lesa [impazzì]. Di lui, è scritto: "hai trovato del miele? mangiane con discrezione perché non ti riempia, e tu ti trovi a vomitarlo". (Proverbi 25: 16). Achèr tagliò i germogli [divenne apostata]. Rabbi Akivà entrò, e uscì in pace."³

Senza entrare minimamente nel merito di questo testo assai complesso enigmatico, è evidente la morale per cui la "nuda verità" mistica, la visione non velata del vero non può essere affrontata direttamente, ed è necessaria una gradualità e una protezione, un accesso cioè solo parziale e solo guidato, che protegga tanto la sacralità di ciò che è conosciuto quanto la vita di chi conosce.

3. Veli

La figura in cui questa dialettica si mette in atto narrativamente è quella della Rivelazione: mi occuperò in questo saggio di quella ebraica,⁴ come è descritta nella Torah e compresa nella tradizione ebraica⁵ e in particolare il modo in cui vi compare la figura del velo.

3 Trad. it. tratta da Busi e Loewental 1995: 22-23, con lievi modifiche.

4 E' interessante notare qui che nella tradizione ebraica vi sono due modi principali di riferirsi a quel che in italiano si chiama Rivelazione. Uno è *natàn Torah*, il "dono della Torah", interessante perché concentrato sul contenuto della Rivelazione, un ente terzo che media fra l'uomo e a Dio. L'altro, meno diffuso ma più significativo in questo consenso è *gilui* o *gilui shachinàh*, vale a dire "Rivelazione" o "Rivelazione della Shechinah" che è la presenza divina, ipostatizzata nell'ebraismo kabbalistico come l'interfaccia divina o addirittura la parte femminile della divinità, rispetto a cui, come ha mostrato Moshé Idel (2005) vi sono mistici che hanno pensato anche a una dimensione ierogamica come condizione della restaurazione del mondo (*tikkun olàm*). Il punto importante per noi qui è che la parola *gilui* è legato al verbo *galàh* (spogliare) come la parola *galut* e *golà* che significano "esilio". E' una radice largamente usata in questo senso. In Gen 35:7, dove si descrive il sogno della scala fatto da Giacobbe, la teofania è descritta dalla voce *niglù* ("apparve"), mentre in Es.27, quando si prescrive che l'altare divino debba essere senza gradini per non "scoprire le nudità" dei sacerdoti, si usa lo stesso verbo (*lo-tigalè*). In altre forma il verbo si riferisce al togliere, all'andare in esilio, allo scoprire, allo scoprirsi, all'essere nudi, all'essere portati in esilio, allo spogliare una terra dai suoi abitanti e anche a togliere il velo a una donna; si tratta del resto dello stesso verbo usato a proposito dello "scoprire la nudità" discusso sopra (per la concordanza di questo verbo: <http://biblehub.com/hebrew/1540.htm>). Il nesso fra rivelazione ed esilio è estremamente significativo ed esplicitamente rivendicato dal maestro chassidico Yehuda Leib Alter detto "Sfat Emet" (1847-1905) che insegnava, con un tipico gioco di parole in ebraico a leggere *galut* "esilio", che deriva dalla forma attiva del verbo, come *itgalut*, che viene dalla forma riflessiva e può significare esposizione e rivelazione. Lo ricorda David Patterson (2006) nel contesto significativo di una teologia della Rivelazione ebraica dopo Auschwitz

5 In questo saggio analizzerò il testo biblico come ci è pervenuto, utilizzando la metodologia sincronica che è fondamento per la semiotica, ignorando quindi le dibattutissime e certamente non assestate questioni della stratificazione del testo e della sua datazione, origine ed eventuale motivazione contingente in quanto non pertinenti. Studierò inoltre alcuni dettagli linguistici della superficie del testo, in particolare del testo originale, non accontentandomi delle traduzioni, perché a questi *dettagli* bada moltissimo la millenaria autocomprensione ebraica del testo, che mi interessa descrivere, e anche perché se si vuole capire una cultura certamente assai diversa da quella contemporanea com'è la visione biblica del sacro, bisogna evitare di fermarsi a ciò che a noi oggi sembra di buon senso, ed è soprattutto espressione della *nostra* Enciclopedia e cercare il più possibile di rendere ragione del funzionamento testuale nella sua dinamica particolare, il che significa innanzitutto fare i conti con la sua lingua e il

Nelle storie sacre vi è assai frequentemente un momento fondativo in cui, più o meno direttamente *Dio si dice* e naturalmente lo fa in maniera tale da comunicare a chi vi assiste un messaggio rilevante per l'umanità (Pace 2008). Al di là dell'etimologia, anche sul piano narrativo, come vedremo in seguito nel caso della narrazione della Torah di Israele, questa *rivelazione è dialettica di velamento e svelamento*. Dio parla comunque attraverso un velo, un modo di essere presente conservando la trascendenza, si tratti di “segni”, di “sola voce”, di un “arcangelo”, di un essere umano che si qualifica poi come parte o partecipe della divinità. Il velamento garantisce la trascendenza, l'esteriorità, dunque la soggettività, in primo luogo di Dio stesso, ma anche delle persone che ricevono la Rivelazione e potrebbero esserne schiacciate. Insomma, il velo è condizione del riconoscimento di un'alterità (o nei termini di Levinas (1971,1977) di un'“esteriorità”) che è sempre per principio reciproca, anche quando è imposta da una parte all'altra.

Il primo velo di Mosè

E' quel che emerge molto chiaramente dalla più famosa teofania⁶ della Torah, quella che coinvolge Mosè con la visione del “rovetto ardente”⁷.

ESODO 3 Ora Mosè stava pascolando il gregge [...] 2 L'angelo del Signore gli apparve (*vayarah*) in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovetto. Egli guardò (*vayareh*) ed ecco: il rovetto ardeva nel fuoco, ma [...] 3 Mosè pensò: «Mi **sposterò** (*assurah* [ma i più traducono **avvicinarmi**]) per vedere (*veereh*) questo grande spettacolo (*mareh*): perché il rovetto non brucia?». 4 Il Signore vide (*vayareh*) che si era **avvicinato** (*sar* lett. **spostato**) per vedere (*lirot*) e Dio lo chiamò dal rovetto e disse[...] 5 Riprese: «**Non avvicinarti** (*al tigrav* [si noti che non vi è nessun legame col verbo *lissor* usato prima])! Togliti i sandali dai piedi [...] 6 E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, [...] Mosè allora si velò il viso (*iaster panav* lett. nascose il volto), perché aveva timore di guardare (*iari mehebit*) verso Dio.

Alla teofania, che per ora non è ancora rivelazione, Mosè reagisce dunque con un *movimento*, che di solito nelle edizioni bibliche dipendenti dalla Settanta e dunque in molte di quelle cristiane viene tradotto a buon senso come *avvicinamento*,⁸ ma in realtà significa *spostarsi*, distogliere (lo sguardo?), perfino *allontanarsi*: un gesto che è già, da un certo punto di vista, un velamento, un effetto di *discrezione*. Il grande “spettacolo” o “visione” (*mareh*, parola che in ebraico come in italiano deriva etimologicamente dal verbo “vedere”), Mosè non agisce per scorgerlo meglio, per indagare la sua natura, non si dirige *verso* di esso, ma al contrario se ne *distoglie*. Un comportamento singolare, che equivale a una forma di *autovelamento* e che testimonia di un doppio riconoscimento: da un lato il carattere “sacro”, *kadosh*, cioè essenzialmente

suo sistema di significazione. Per motivazioni più dettagliate, cfr. Volli 2012 e Volli 2014.

- 6 Vale la pena di ribadire qui una distinzione terminologica comune che è piuttosto rilevante in questo articolo: quella fra *teofania*, intesa come ogni episodio in cui è narrato un contatto o un'interazione *diretta* fra esseri umani e divinità, che in Genesi è percepita in maniera non problematica, e *rivelazione*, in cui l'oggetto del contatto è la *trasmissione di una conoscenza* sull'identità divina o la sua legge. E' per esempio certamente teofania (ma non rivelazione, in assenza di un velamento previo) l'incontro che Adamo ed Eva hanno con Dio dopo l'episodio dell'albero (Gen 3) o quello di Caino in Gen 4.
- 7 Nel seguito di questo saggio, per mettere in rilievo le isotopie relative a velamento e svelamento, seguirò questa convenzione nei testi citati: sottolineerò le parole nel testo che significano o implicano visione (normalmente dalla radice ebraica del verbo *lirot*, vedere) e metterò **in grassetto** quelle che implicano spostamento e in corsivo sottolineato quelle che riguardano direttamente il velo. Di queste espressioni darò anche una trascrizione in corsivo (semplificata come in tutto questo lavoro, per facilitare la lettura)
- 8 La fonte è naturalmente la CXX: “Es 3: 3 εἶπε δὲ Μωϋσῆς παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, [...] 4 ὥς δὲ εἶδε Κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν”. E la Vulgata “3 Dixit ergo Moyses: “Vadam et videbo [...] 4 Cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum [...] 5 At ille: “Ne appropies, inquit, huc” Ma per esempio nella vecchia traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale italiana, pubblicata dall'Unione degli Editori Cattolici Italiani ancora nel 1974 si legge Es.3: 3: “Voglio *avvicinarmi* per vedere questo meraviglioso spettacolo [...] 4. Il Signore vide che si era *avvicinato* [...] e 5. disse ‘non *avvicinarti*’.”, mentre nell'edizione San Paolo del 2010, si legge: Es.3: 3. Ora *mi sposto* per osservare questo spettacolo grandioso [...] 4. Il Signore vide che *si era spostato* [...] e 5. disse: ‘non *avvicinarti*’.” Qualche esempio di altre traduzioni per *assurah*. *New International Version*: “go over”; King James: “turn aside” *Cemmon English Bible*: “come to look” *International Standard Version*: “go over”; Lutero “Ich will dahin (gehen)”; Schlachter “hintreten”. Per un'analisi più completa, cfr. <https://www.biblegateway.com/>. E' defno di nota che anche la traduzione più diffusa nell'ebraismo italiano, quella a cura di rav Dario Di Segni e pubblicata da Giuntina, traduce “voglio avvicinarmi”, mantenendo lo stesso verbo nei due versetti successivi.

“separato”⁹ di ciò che gli si presenta, e dall'altro del “giusto” comportamento da assumere di fronte al sacro, cioè non fronteggiarlo, osservarlo, oggettivarlo ma distogliersene, senza però fuggirne. Dobbiamo dedurre dal testo che per poterlo “vedere” davvero, Mosè non *guardi* direttamente lo “spettacolo”, ma attenda istruzioni.

A questo punto infatti gli si chiede di *non avvicinarsi* e di *scalzarsi*, in segno di rispetto. Egli obbedisce e in più spontaneamente *si vela il volto* (evidentemente non per non essere visto, che non avrebbe senso di fronte alla Divinità, ma all'inverso *per non guardare*). Con queste premesse è possibile la teofania, che è molto libera e importante (è qui che avviene la rivelazione del nome proprio divino, in seguito a una affascinante dialettica onomasiologica che ho cercato di spiegare in Volli 2012, cap. II). Essa è puramente verbale, non implica alcun attributo di visibilità,¹⁰ anche se è certamente molto stretta e vivace, con una vera e propria discussione. Se ne può trarre un'interessante catena modale:

MODALITA': *Avere un'apparizione* → *Voler vedere* → *Non doversi avvicinare* → *Non voler guardare* → *Poter incontrare*

AZIONI : *vedere* *nessuna azione* *distogliersi* *velarsi* *discutere*

L'apparizione è per Mosè inizialmente solo subita: un angelo, che nella Torah non ha di solito individualità ma è la figura visibile della divinità, gli si *fa* vedere (il verbo impiegato è una forma dello stesso *lirot* che è usato poi insistentemente per indicare tutti gli effetti di vista del brano¹¹) *nel* rovetto (o *come* rovetto); si fa vedere però “*in una fiamma in mezzo al rovetto*”, cioè in qualche modo velato anch'essa, anzi doppiamente velata dall'abbagliamento della fiamma e dallo schermo che non si consuma del rovetto. Poi Mosè sente un *obbligo* (*prima interiore e poi esplicitamente comandato*) a non avvicinarsi alla teofania, a non oltrepassare la *soglia*, che viene da lui *esteso* anche sul piano visivo col velo.¹² Mosè capisce spontaneamente che le regole di questo incontro implicano una limitazione dello sguardo e per due volte, col distogliersi e col velarsi, se le autoimpone. E questa, a seguire la logica implicita ma chiarissima del brano, è una premessa indispensabile del dialogo con la divinità: non bisogna mai pretendere di trattarla come un oggetto, di afferrarla anche solo con lo sguardo.

Veli di Nube

Dopo l'uscita dall'Egitto vi è la Rivelazione del Sinai, che a sua volta ha degli effetti di limitazione visiva. Quando la annuncia a Mosè, Dio dice (Es 19: 9) “io ti apparirò [*bo*, lett. “vengo” a te] entro una densa nube perché il popolo oda”, nube che è evocata poi più volte nella narrazione :

Es. 24: 15. Mosè **sali** dunque sul monte e la nube (*heanan*) coprì (*kaseu*) il monte. 16 La Gloria (*kevod*) del Signore **venne a dimorare** sul monte Sinai e la nube (*heanan*) lo coprì (*vaicas*) per sei giorni. Al settimo giorno il Signore chiamò Mosè **dalla** nube (*heanan*). 17 La Gloria (*kevod*) del Signore appariva (*umareu*) agli Israeliti come fuoco divorante sulla

9 Che *kadosh* voglia dire, prima e oltre che sacro o santo (in ebraico non esiste la distinzione, nonostante che Levinas 1977a contrapponga i due termini) è un dato linguistico inequivocabile. Nell'ermeneutica ebraica la sostituibilità fra i due significati deriva dall'antica interpretazione rabbinica (*Sifra*) di Lev. 19: 2 (“Siate santi, perché io, JHVH vostro Dio sono santo”), che vi viene parafrasato con “Siate separati”, fra l'altro usando il vocabolo ebraico *perushim* che è una delle possibili etimologie della parola “fariseo”. Per un'analisi di questo punto un buon riferimento è http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_10947.html. Si noti che lo stesso tipo di significazione è molto diffuso nelle lingue classiche: *sacer* (da una radice indoeuropea SAK); *sanctus* (participio passato del verbo *sancire*, derivante dalla stessa radice; significa “sancito”, “stabilito”, “deciso”, “tagliato”), da cui probabilmente viene anche il greco ἅγιος (*haghios*, santo).

10 Si potrebbe certamente mostrare che questa è una caratteristica generale delle teofanie della Torah, in particolare di quelle non rare della Genesi (per esempio nei capitoli 15, 18, 19, 22 riguardanti Abramo), anche se in qualche caso (in particolare nell'episodio delle Querce di Mamre (Gn. 18) il dialogo si intreccia a una *visione* di “tre uomini” che in un senso non chiarissimo fungono da rappresentanti della Divinità.

11 Per un'analisi degli effetti di vista di questo brano, paragonati a quelli del primo capitolo di Ezechiele, su cui si è sviluppato il fondamentale filone della mistica ebraica denominato *maasé merkavà*, “i fatti del carro”, vedi Volli 2014a.

12 La nube, elemento dall'opacità variabile, si accompagna poi regolarmente alla presenza divina, che si tratti della vetta del monte Sinai (Es. 24: 15-18) o della tenda dell'incontro o del viaggio del popolo ebraico nel deserto.

cima della montagna. 18 Mosè **entrò** dunque in mezzo alla nube e **salì** sul monte.

Se, come vedremo meglio in seguito, la parola ebraica *kavod*¹³, tradotta costantemente come "Gloria", indica una sorta di focalizzazione spaziale della presenza divina, essa è percepita solamente in maniera indistinta, mobile e non realmente oggettivabile come *qualche cosa*, in una sorta di fiamma (il che dà un senso ulteriore fra l'altro al bruciare del roveto ardente). Ma la fiamma è in realtà per lo più a sua volta coperta da una *nube*, che ne impedisce in parte o del tutto la visione in qualche modo proteggendola, ma insieme l'accompagna e la segnala fin quasi a sostituirla per una sorta di sineddoche. La nube è un *segno* della presenza divina, ma non nel senso di sostituirla, bensì di costituirne il *rivestimento* e *l'espressione*. Per questi caratteri possiamo considerarla *una sorta di velo*. Il popolo non vede Dio, che è invisibile e neanche la sua "Gloria" o il suo "volto", che come vedremo subito si possono scorgere senza morire. Neppure vede la fiamma in cui essa si manifesta e si cela allo stesso tempo, ma solo la nube che è il velo di questo velo.

Così accade per esempio in Es. 33: 9 "Quando Mosè **entrava** nella tenda [del convegno, *ohel*], la colonna di nube [*amud heanan*] **scendeva** e restava all'ingresso della tenda. Allora il Signore parlava con Mosè.¹⁰ Tutto il popolo vedeva (*rahà*) la colonna di nube." La stessa nube che cala sulla tenda quando Dio è a colloquio con Mosè, guida il cammino del popolo nel deserto (per esempio in Es 14: 9 "L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, cambiò posto e passò indietro. Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò indietro").

Zaffiro

La dialettica fra visibilità e invisibilità del divino assume un carattere completamente diverso in un episodio immediatamente successivo: Esodo 24: 9: "Poi Mosè **salì** con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele. 10 Essi videro (*verehu*) il Dio d'Israele: **sotto** i suoi piedi vi era come un pavimento [lett.: lavoro di pietra] di zaffiro, simile in purezza al cielo." Qui di nuovo, attraverso una strana metafora inversa (si dice che il pavimento di zaffiro è puro come il cielo per dire in sostanza che il cielo attraverso cui si intravede qualcosa di divino era come zaffiro). Allo stesso tempo si accenna a una semitrasparenza, quella del cielo/pavimento che lascia vedere con uno scorcio audacissimo (potremmo dire noi oggi: alla maniera della "Camera degli sposi" di Mantegna), una vista dei piedi di un Dio inteso in maniera molto antropomorfa. Lo zaffiro (o il cielo) funziona come una specie di velo sottile, che lascia intravedere "i piedi" (possiamo dire, se vogliamo uscire dall'antropomorfismo o dalla metafora corporea: la parte inferiore, l'interfaccia con il mondo degli uomini) della divinità. Ma vedere Dio non è permesso anche quando le circostanze lo rendono possibile, come vedremo subito nell'episodio successivo, e infatti Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaqi ben Eliezer, Troyes, 1040 – 1105), il più autorevole commentatore della Torah nella tradizione ebraica, precisa che vi fu una punizione posteriore (commento *ad loc.*):

Essi guardarono e contemplarono, e per questo furono giudicati degni di morire; ma poiché Dio non volle turbare la gioia della promulgazione della Torah, non li punì subito ma rinviò la punizione di Nadav e Avihu fino al giorno dell'inaugurazione del Tabernacolo del deserto; gli anziani invece li punì quando il popolo si lagnò nei confronti del Signore.

Avrebbero insomma anch'essi dovuto distogliere lo sguardo dalla teofania, rispettare l'invito implicito del velo celeste, come aveva fatto Mosè al roveto, non avrebbero dovuto approfittare della possibilità fornita dalla trasparenza del cielo di cogliere un'apparizione, ma al contrario mostrare discrezione, rispettare la semi-opacità dell'velamento. Ma la tentazione di vedere, il voyeurismo teologico è evidentemente molto forte. Tant'è vero che, con le dovute maniere, vi si mostra sensibile anche il discretissimo Mosè.

Un altro quasi-velo imposto a Mosè: la mano divina

Accade dopo l'episodio del vitello d'oro e dopo che Mosè ha ottenuto il perdono per il popolo ebraico, ed è riconosciuto da Dio come un interlocutore privilegiato (Es 33:17: "hai avuto grazia ai miei occhi e ti conosco per nome"). Mosè allora chiede a Dio Es 33: 18 "Gli disse: «**Mostrami** (*hareeni*) la tua Gloria (*kevodecha*)!»" Quel che vuol vedere Mosè normalmente viene tradotto come "la tua *gloria*". Anche se questa traduzione è larghissimamente diffusa,¹⁴ è difficile non considerarla problematica: che cosa vuol dire

13 Di cui l'espressione *kevod* che si trova nel testo è lo "stato costutto", cioè la forma che regge un complemento di determinazione.

14 La traduzione è straordinariamente diffusa, anche se chiaramente metaforica. Praticamente in tutte le edizioni

“mostrare la gloria”, dato che il significato fondamentale di questa parola è “a) fama grandissima, onore universale che si acquista per altezza di virtù, per meriti eccezionali, per atti di valore, per opere insigni; b) lode, esaltazione, glorificazione”¹⁵ e la sua etimologia, dalla radice indoeuropea *KLU* si riferisce alla sfera sensoriale dell'ascolto e non della vista¹⁶? e che cos'è specificamente la “gloria” di Dio?

In realtà queste considerazioni si riferiscono a una traduzione che non soddisfa perché evidentemente inventiva ed eufemistica, ma è problematico anche l'originale *kavod*, da una radice KVD che significa in prima istanza “peso, pesantezza”, in senso letterale o metaforico. Si usa questa radice per esempio per le ruote impantanate dell'esercito del Faraone (Es, 14: 25) per una persona “vecchia e pesante” che cade e muore, (1Sa4: 18); per il fegato (*kaved*). Ma è usata anche per quel che viene tradotto come l’“indurirsi del cuore del Faraone” operato dalla divinità [ma letteralmente è “appesantire”], espressione teologicamente assai enigmatica (Es. 8:15, 8:28 ecc., in significativa alternanza col verbo *hazak*, “rafforzare”). Essa compare perfino nella quinta “parola”¹⁷ del Decalogo: “Onora [*kabed*, letteralmente “dai peso a”] tuo padre e tua madre”.¹⁸

Tornando alla richiesta di Mosè, è chiaro che egli intende una sorta di “presenza fisica” della divinità, che è certamente problematica dal punto di vista più generale e per così dire filosofico di una tradizione che ribadisce continuamente la trascendenza divina. Ma questa tradizione nella Torah si esprime sempre in una lingua molto densa di metafore corporee (Lakoff e Johnson 1980). Dunque è ragionevole pensarla in un senso metaforico: come potrebbe la fragilità degli esseri umani pesi la straordinaria *pesantezza* della presenza divina (qualunque cosa significhi poi una *presenza*, un *essere qui* di Colui che “è il luogo del mondo e non il mondo il Suo luogo”¹⁹)

La risposta che Mosè riceve è estremamente significativa

Es 33: 19 Rispose: «Farò **passare** davanti a te (*al panecha*, letteralmente sulla tua faccia) la mia bontà [*kol hatovi*, letteralmente “tutto il mio bene”] e proclamerò il mio nome [...] 20 Soggiunse: «Ma tu non potrai vedere (*lirot*) il mio volto (*panai*), perché nessun uomo può vedermi (*irani*) e restare vivo». 21 Aggiunse il Signore: «Ecco un luogo vicino a me. Tu **starai** sopra la rupe: 22 quando **passerà** la mia Gloria (*kevodi*), io ti **porrò** nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. 23 Poi **toglierò** (*hasiroti*) la mano e vedrai (*veraita*) le mie spalle (*ahorai*), ma il mio volto (*panai*) non lo puoi vedere (*lo irau*)»

A parte gli antropomorfismi (o piuttosto qual che Lakoff e Johnson chiamerebbero metafore corporee), questo testo è estremamente problematico. Qualcosa del divino (la “faccia”, che sembra qui più o meno equivalere alla “pesantezza” e dunque forse alla “presenza”) non si può vedere, qualcos'altro (la schiena, o ciò che vien dopo, le tracce secondo Levinas, oppure secondo Rashi “i nodi che assicurano dietro la testa i *tefillin*”, ovvero la scatolina contenente testi della Torah che si pone anche sul capo per la preghiera) invece sì.²⁰ Vi è una “bontà” che sfila davanti al profeta (e Rashi la interpreta come gli attributi di amore e carità che

inglesi, a partire da quella di King James, si usa “*glory*”; in spagnolo e in italiano “gloria”; in tedesco a partire da Lutero “*Herrlichkeit*” (signoria); in francese “*gloire*”. L'origine più vicina è la traduzione “*gloria*” della Vulgata, che a sua volta deve qualcosa alla *doxa* dei Settanta, anche se la modifica parecchio (dato che l'equivalente greco più classico per “gloria” sarebbe *kleos* mentre *doxa* è piuttosto la fama, ma anche l'apparizione, da *dokein* che può significare anche “credere” “sembrare”, apparire. E' probabilmente nella ricezione della LXX da parte di Gerolamo che si è avuto lo slittamento dal significato di *doxa* come apparenza a quello di una fama che nel caso divino non poteva che essere gloriosa).

15 <http://www.treccani.it/vocabolario/gloria1/>; risultati analoghi si ritrovano in tutti i dizionari.

16 “Il cui significato originario è udire, farsi udire”, <http://www.etimo.it/?term=gloria>, da cui viene anche il greco *kleos*

17 La numerazione è quella della tradizione ebraica, da cui si è distaccata quella cristiana; e anche l'espressione “parola” e non “comandamento” corrisponde al modo in cui la tradizione ebraica considera il Decalogo, in maniera significativamente diversa dal Cristianesimo. Non è possibile discutere qui queste differenze

18 Anche in questo peso che diventa (non solo qui) “onore” c'è naturalmente una possibile origine per il senso di “gloria che stiamo discutendo

19 Come dice Rashi commentando il brano che sto introducendo, sulla base di un *midrash* in *Bereshit Rabbah* LXVIII,9

20 Commento *ad loc*. L'ingenuità è troppo evidente per non essere a sua volta metaforica. Mosè vedrebbe cioè un Dio che rispetta i dettagli rituali della preghiera e in particolare si fa sul capo quei nodi che servono a riprodurre l'iniziale di un Suo stesso nome. Senza dubbio si vuol dire che il Divino si vede nell'osservanza e nei simboli che la

saranno enunciati in Es:34:6-7). Non ci interessa qui tentare un'interpretazione complessiva del brano, ma solo rimarcare la funzione della “roccia”, “luogo a me vicino”²¹, insieme alla “mano”, nel costituire un dispositivo di velamento. La mano (letteralmente il mio palmo, *capi*), chiudendo la cavità della roccia come un otturatore fotografico fa con l'obiettivo, disgiunge spazialmente e temporalmente le due situazioni di visibilità: non lascia vedere *quel che non deve essere visto* e permette di vedere ciò che si può. Di nuovo interpretando il testo in maniera non antropomorfa, com'è uso nell'insegnamento tradizionale ebraico almeno dal tempo di Maimonide (XII secolo), possiamo pensare che la mano è ciò che opera, che costruisce, che plasma, dunque *l'attività divina*, l'intervento di Dio nel mondo. Ed essa qui è richiamata come dispositivo che chiude gli occhi del profeta sul Suo “volto”: diciamo l'identità. La mano rinchiude Mosè in una sorta di oscurità solo per un attimo, mentre “passa” la “gloria”: il fare divino rende impenetrabile la sua intimità quando si potrebbe intravederla.

Anche questo è un modo di filtrare la percezione. Una sorta di velo è dunque qui imposto e non indossato volontariamente; esso inoltre impedisce lo sguardo solo per un certo intervallo, quello necessario al passaggio del volto, e poi la consente di nuovo.

<i>LUOGO</i>	<i>davanti</i>		<i>dietro</i>
MODALITA'	Non poter vedere la faccia -> Non vederla	VS.	Poter vedere la schiena -> Vederla
<u>AZIONI</u>	<i>chiusura/cecità <u>prospettiva</u> nel palmo/velo</i>		<i>Autorizzazione allo sguardo <u>retrospettivo</u></i>

Se applichiamo per un momento a queste episodio il commento che Rashi premette alla sua lettura di un altro luogo capitale della Torah, l'inizio del racconto della creazione,²² e intendiamo che «Questo testo non dice altro che: Interpretami!», è facile notare che l'opposizione fra visibile e invisibile si può intendere applicata a una contrapposizione spaziale (davanti/dietro), oltre che fisica. Che la faccia (*panim*) stia per la presenza è comunissimo nella Torah ed è rilevabile anche in questo stesso brano, al verso 19: “Farò **passare** davanti a te (*al panecha*, letteralmente sulla tua faccia)”. E che la contrapposizione spaziale ne possa indicare anche una temporale, è altrettanto comune. Dunque il velo è sul futuro, e lo sguardo sul passato, come per il celebre angelo della IX tesi di Filosofia della storia di Walter Benjamin:

L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine cresce davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta.

Naturalmente questa non è l'unica lettura possibile ed è facile definirla tendenziosa. Il dietro o il “dopo” divino per Rashi è la pratica quotidiana della preghiera, il nodo dei *tefillin*; per Lévinas sono le tracce del divino nella storia, quale che si usa definire la sua *provvidenza*. Comunque anche qui vi è una questione di volti: quello coperto di Mosè e quello invisibile di Dio, che devono stare in una posizione non oggettivante proprio per trovare un *rapporto autentico*. Per questa ragione non appare illogico o contraddittorio che la scena della roccia e della mano sia preceduto di poche righe da un versetto dove si dice (Es. 33: 11) “Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia (*panim el panim*) come un uomo parla al suo prossimo”. Il “faccia a faccia”, cioè l'essere uno di fronte all'altro, incontrarsi, sembra possibile solo alla condizione che il volto non sia guardato.

Ma non è questo che ci interessa qui. Il nostro tema è l'interruzione dello sguardo, la velatura come condizione del contatto col divino, come metafora nella sfera del visibile della sua *trascendenza* nella tradizione ebraica. Nella scena del “passaggio del *kavod*”, come nella rivelazione del Decalogo, la vista è impedita, ma sono prodotte delle parole. E' l'uso dello sguardo ad apparire pericoloso in relazione almeno

intessono.

21 E' interessante considerare qui che nella tradizione ebraica sia “roccia” (*zur*) sia “luogo” (*makom*) sono riconosciuti come nomi divini, soggetti quindi a un trattamento semiotico e rituale particolare.

22 Rashi, commento a Bereshit 1: 1)

alla presenza divina.²³ Ciò viene ribadito in un celebre passo del Deuteronomio:

Deut 4: 12 Il Signore vi parlò (*iedaber*) dal fuoco; voi udivate (*shomyim*) il suono delle parole (*kol devarim*) ma non vedevate (*roim*) alcuna figura (*temunah*); vi era soltanto una voce (*kol*). [...] 15 Poiché dunque non vedeste (*roitem*) alcuna figura (*temunah*), quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, 16 perché non vi corrompiate e non vi facciate un'immagine scolpita (*pesel*) a figura di qualche forma (*temunah kol samel*), l'imitazione (*tavnit*) di maschio o femmina, 17 l'imitazione (*tavnit*) di qualunque animale, l'imitazione (*tavnit*) di un uccello che vola nei cieli, 18 l'imitazione (*tavnit*) di una bestia che striscia sul suolo, l'imitazione (*tavnit*) di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; 19 perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo (*veraita*) il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle [...]

Il brano è certamente problematico anche perché non è facile interpretare i quattro *quasi sinonimi* usati (*temunah*, *tavnit*, *pesel*, *samel*), che per una comprensione adeguata devono confrontati con altre ricorrenze e altri termini, innanzitutto quelli della creazione dell'uomo “a immagine e somiglianza” (*zelem* e *demut* Gen 1:26), come in parte ho fatto in Volli 2014. Quel che ci interessa qui è sottolineare che nella Torah c'è una diffidenza per la vista in generale, non solo per la mimesi. Vedere può significare ammirare, subire il fascino di qualcosa; dunque anche la contemplazione dei cieli è pericolosa, perché potrebbe portare all'idolatria. La meraviglia, quel *thaumazein* che rimanda allo spettacolo (*theatron*) ed è per i Greci l'origine della filosofia, appare qui invece come una possibile spinta al panteismo, al pericolosissimo riconoscimento che non “i cieli narrano la gloria di Dio” (Salmo 19:1), ma, che al contrario essi (come tutto) “sono pieni di dei” (*panta plere theon*²⁴), come diceva Talete, proverbiale contemplatore di stelle. Questa stessa diffidenza che si trova ribadita nel testo fondativo dell'ebraismo, ritorna spesso anche nell'altro estremo delle fonti dell'ebraismo, come diffidenza per la visione mistica (su cui vedi Volli 2014a). Per esempio: “Colui che contempla queste quattro cose sarebbe stato meglio se non fosse venuto al mondo: quel che sta sopra [evidentemente al mondo comune], quel che sta sotto, quel che sta davanti [cioè dopo], quel che sta dietro [prima].” (Talmud Hagigah 11b)

Il terzo velo di Mosè

Ritroviamo questa concezione problematica dello sguardo in un'altra declinazione ancora in una terza occasione, molto vicina nel testo a quella che ho appena descritto. Si tratta questa volta non dei rapporti fra Mosè e la divinità, ma del Mosè reduce dall'incontro col divino e per così dire contagiato da esso, col popolo. La relazione è certamente assai più semplice sul piano metafisico, anche se essa implica un complesso gioco di consapevolezze reciproche e ha dato luogo ad un famoso fraintendimento, quello espresso nella statua di Michelangelo dove si vede un Mosè cornuto.²⁵

Esodo 34:29 Quando Mosè scese dal monte Sinai [...] non sapeva che la pelle del suo viso (*panaiv*) era diventata raggiante (*karan or*), [...]30 Ma Aronne e tutti gli Israeliti, vedendo (*vayareh*) che la pelle del suo viso (*panaiv*) era raggiante (*karan 'or*), ebbero timore (*vayireu*) di avvicinarsi (*mighesher*) a lui. 31 Mosè allora li chiamò e Aronne, con tutti i capi della comunità, andò da lui. [...]32 Si avvicinarono (*nigashu*) dopo di loro tutti gli Israeliti [...] 33 Quando Mosè ebbe finito di parlare loro, si pose un velo (*masve*) sul viso (*al panav*). 34 Quando entrava davanti al Signore per parlare

23 Vi è un dettaglio significativo della liturgia ebraica, che forse risale fino al tempo del Tempio e sembra derivare da questa diffidenza per lo sguardo sulla teofania. In certe circostanze, variabili a seconda dei vari costumi rituali locali, i sacerdoti, o coloro che sono ritenuti discendenti legittimi degli antichi sacerdoti (per solo legame ereditario, senza alcuna dipendenza dalla loro condizione economica o di studio, dall'essere o meno rabbini, cioè maestri), sono invitati a richiedere per il popolo (concretamente per il gruppo dei fedeli presenti) la sola benedizione divina che sia esplicitamente citata nella Torah. Non sono essi a benedire, ma invocano la benedizione, con una cantillazione e una gestualità molto particolare. Uno degli aspetti di questo rito che è forse il più solenne di tutta la liturgia, perché in un certo senso invoca direttamente l'azione e quindi anche la presenza del divino, è che i fedeli non devono guardare i sacerdoti mentre lo compiono e si velano con il *tallit*, lo scialle di preghiera frangiato, che normalmente ha tutt'altra funzione. Qualcosa di analogo accade in molte comunità nelle occasioni rituali in cui è suonato lo *shofar*, lo strumento fatto di corno di montone che è usato in alcune delle maggiori occasioni liturgiche, innanzitutto nelle funzioni del capodanno ebraico.

24 Aristotele, *De An.*, A5, 411 A 7.

25 L'equivoco è puramente linguistico, e dovuto alla mancata vocalizzazione della scrittura ebraica - quella della Bibbia liturgica e del Talmud come quella della scrittura comune ancora oggi. Raggiante si dice *karan*, corna *keren*, entrambe le parole condividono le stesse lettere KRN. E' interessante notare che l'errore è presente nella versione "vulgata" di Gerolamo (*ignorabat quod cornuta esset facies sua*), ma non nella LXX (Μωυσης οὐκ ᾔδει ὅτι δεδοξασται ὁ ὤψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ)

con lui, Mosè si toglieva il *velo* (*masve*) [...]. Una volta **uscito**, riferiva agli Israeliti ciò che gli era stato ordinato. 35 Gli Israeliti, **guardando** (*verau*) in faccia (*et-penei*) Mosè, vedevano che la pelle del suo viso (*penei*) era raggianti (*karan 'or*). Poi egli si rimetteva il *velo* (*masve*) sul viso (*al panav*).

Anche qui abbiamo un velo vero e proprio, auto-imposto spontaneamente come quello del rovetto ardente. Ma esso non serve a non vedere, bensì a non essere visto. La *discrezione* di Mosè si esercita nella direzione inversa:

Non voler far paura -> non voler essere visto -> non essere visto

Per non terrorizzare il suo popolo, Mosè decide di non essere visto nella condizione di splendore (in sostanza una visibilità aumentata) che gli deriva dal contatto col divino:

visibilità accentuata dalla luce

vs

visibilità diminuita col velo

Di conseguenza egli si vela nei contatti col popolo ma si toglie il velo nei contatti col divino, che, come sappiamo dall'episodio della mano e della Gloria, immediatamente precedente a questo, non gli si lascia comunque vedere in faccia. E del resto Mosè sa dal tempo del rovetto di non dover guardare. Bisogna notare qui una qualche simmetria fra i due protagonisti separati dal velo, basata soprattutto su quello stato mentale che nelle traduzioni è descritta come "paura" (qui) o "timore" (nell'episodio del rovetto) e che nel testo originale è espresso dallo stesso verbo *jarè* - non tanto l'emozione negativa di una previsione di pericolo quanto piuttosto un rispetto profondo, il senso di una separazione dovuta, che spesso nella tradizione è accostato senza problemi all'amore. Ecco lo schema:

PASSIONI
AZIONI

Il popolo ha timore di Mosè

↔

Mosè ha timore di Dio

quando lo guarda → Mosè si vela

e non guarda → si toglie il velo

Si potrebbe essere tentati di semplificare questa relazione in una sorta di proporzione visiva:

Dio : Mosè = Mosè : popolo

In effetti una certa simmetria fra la posizione divina e quella di Mosè si ritrova spesso nella Torah, a partire da quel "faccia a faccia" che ho commentato sopra, fino al versetto 14: 31 dell'Esodo in cui si dice che "il popolo temette [è la stessa voce verbale impiegata qui sopra: *vayireu*] il Signore e credette [o "ebbe fiducia" o addirittura "fede":²⁶ *vayeaminu*] nel Signore e nel suo servo Mosè"; e altrove (Es 32: 1) il testo lascia chiaramente intendere che è Mosè, non Dio, che il vitello d'oro deve sostituire. Ma naturalmente un parallelismo completo è incompatibile con il monoteismo della Torah e il testo pone una cura evidente a rendere impossibile un'idolatria del profeta, fino a dichiarare (Deut 34: 6) sconosciuta (dunque invisibile e non suscettibile di culto) la sua tomba. Dal nostro punto di vista, la difficoltà di accesso anche visivo del volto di Mosè è solo un *riflesso* della trascendenza divina. Ma questa velatura ci mostra che nel pensiero espresso dalla Torah l'ambito di ciò che non deve essere visto si estende al di là della sfera divina vera e propria, verso tutto ciò che in qualche modo la rappresenta ed è detto *kodesh*, il "sacro" o "santo" che vale in primo luogo come "distinto", "separato" (cfr. Volli 2011). Il velo è un dispositivo che attua, per così dire, una sineddoche di questa separazione, la rende materiale ed effettiva.

Un velo oggettivo e permanente: Parokhet/Mashal

Questo rapporto fra velo e separazione rituale (cioè, nei termini del pensiero biblico, *kedushah*, santità) si vede in maniera chiarissima nelle prescrizioni della Torah riguardanti l'ultimo velo (o meglio complesso di veli) di cui mi occuperò in questo saggio, quelli che sono prescritti per il Tabernacolo

26 Il termine è reso molto problematico dall'equiparazione cristiana di fede e religione. La parola ebraica *emunà* che oggi si traduce con fede, nella Bibbia un'implica il *credere in* cose non note, ma significa fiducia, nel senso di *credere a qualcuno*, e fedeltà, per cui a Dio stesso si attribuisce l'attributo *neemàn*.. In generale la parola è connessa con l'idea di saldezza, presenza asseriva, da cui anche l'effermazione *amen*.

Es. 26: 31 Farai il velo [*paroket*, letteralmente “divisione”] di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso ritorto. Lo si farà con figure di cherubini, lavoro di disegnatore. 33 [...] là, nell'interno oltre il velo, introdurrà l'arca della Testimonianza. Il velo (*paroket*) separerà (*ividila*) per voi il Santo (*qodesh*) dal il Santo dei Santi (*qodesh ha qodashim*). 34. Porrai il coperchio (*kapporet*)²⁷ sull'arca (*aron*) della testimonianza nel Santo dei Santi [...] 36 Poi farai una cortina (*masach*) all'ingresso della tenda [il Tabernacolo: *ohel*], di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso ritorto, lavoro di ricamatore.

Dunque vi sono due veli e un'arca (cioè un armadio o piuttosto una cassapanca con coperchio) a celare alla vista il contenuto sacro (cioè le seconde tavole della Legge intere, i frammenti delle prime e altri oggetti che testimoniano momenti centrali della rivelazione, come un frammento di manna e il bastone di Mosè.²⁸ Fra i cherubini scolpiti sul coperchio dell'arca la presenza divina si manifesta e parla. Ma questi oggetti non sono l'essenziale, tanto è vero che il Tempio, realizzazione fissa e dunque in parte diversa ma eminente del Tabernacolo, sussisterà anche dopo la sparizione dell'arca e di quel che vi era contenuto. Quel che conta, paradossalmente, è proprio il confine, la velatura. I due veli (*Paroket* interno e *Masach* esterno) sono uguali per apparenza (porpora ecc.) e funzione: dispositivi concentrici per *non poter vedere quel che non si deve vedere*. Il secondo, quello più esterno, può però essere attraversato dai sacerdoti, perché porta non alla presenza del divino ma alla sua anticamera. Il primo invece è superato solo una volta l'anno, per il Giorno dell'Espiazione (*Iom Kippur*) e solo dal Grande sacerdote, ma a condizione di creare un altro velo di fumo, come nella salita di Mosè sul monte Sinai, e poi sulla sua tenda, che abbiamo visto sopra:

Lev. 16: 2 Il Signore disse a Mosè: «Parla ad Aronne, [...] e digli di non **entrare** in qualunque tempo nel santuario, oltre il velo (*paroket*), [...] altrimenti potrebbe morire, quando io apparirò (*erahè*) nella nuvola (*anan*) sul coperchio [*kapporet* cioè copertura].³ Aronne entrerà nel santuario così [...] 12 prenderà l'incensiere pieno di brace [...] e due manciate di incenso odoroso polverizzato; porterà ogni cosa oltre il velo. 13 Metterà l'incenso sul fuoco davanti al Signore, perché la nube (*anan*) dell'incenso copra (*kissà*) il coperchio che è sull'arca e così non muoia.

E' interessante notare che le due “nubi” assai diverse citate qui (quella della presenza divina e quella di incenso che la deve coprire) sono chiamate con lo stesso termine (*heanan*), uguale anche alla nuvola sulla tenda di Mosè e a quello della salita sul Sinai che abbiamo già discusso. Così com'è uguale il verbo impiegato per la velatura che la nube fa del “coperchio” con quello per la copertura del monte Sinai (Es. 24:16). Abbiamo qui ancora un ordine di non vedere, perché la vista mette a rischio la vita, come in Esodo 33: 20:

Non dover vedere → Non poter vedere
rischio della vita salvezza

Che l'attività rituale del grande sacerdote (considerato come successore di Aronne e dunque depositario degli obblighi e delle proibizioni appena citate) fosse difficile e perfino rischiosa in caso di errori è un fatto ribadito con forza nella tradizione ebraica, per esempio nel trattato talmudico *Yoma* che discute le regole del “Giorno dell'Espiazione”. Del resto la Torah racconta con rilievo che lo stesso giorno della consacrazione di Aronne i suoi figli, Nadav e Avihu, vennero annichiliti dal fuoco per aver fatto un'offerta rituale nel Santo dei Santi in un modo non previsto dalla legge (Levitico 10). Dunque il velo, in questo caso il molteplice velo che custodisce il Santo dei Santi anche quando esso rimase vuoto²⁹, costituiscono insieme barriere alla visibilità e gradi di separazione, cioè, nei termini del pensiero biblico che ho già ricordato, di

27 Spesso chiamato nella traduzioni “Propiziatorio”, ma il nome *kapporet* linguisticamente non connota sentimenti propizi ma dice solo di una “copertura”, con una chiarissima parentela linguistica con lo *Yom hakippurim*, il giorno dell'espiazione della religione ebraica, la cui ritualità sfioreremo in seguito e che serve a coprire, diciamo a eliminare o seppellire i peccati.

28 Nella liturgia contemporanea, che risale però probabilmente fino a tempi talmudici, le cortine del Tabernacolo e poi del tempio sono trasformate in una tripla chiusura che protegge i rotoli della Torah (che a loro volta non devono essere toccati direttamente): una cortina, chiamata ancora *paroket*, poi una porta, poi delle coperture dei rotoli che possono essere di tessuto (nella tradizione askenazita) o di legno argentato (in quella sefardita). Vi è un'evidente continuità in questo modo di proteggere dalla vista ciò che è più importante nell'arredo sinagogale, per esporlo invece in certi momenti durante la liturgia, secondo modalità ben codificate.

29 Tacito, *Hist.*, V, 9: Quando Pompeo prese il potere su Gerusalemme e decise di entrare nel Santo dei Santi, si trovò di fronte il vuoto: «Nulla intus deum effigie, vacuum sedem et inania arcana».

“santità” (*Kedushah*). La teofania è ovviamente apparizione e dunque sempre almeno in parte *rivelazione* divina; ma in armonia col senso etimologico della parola “ri-velazione” è anche sempre *velamento*.

4. Struttura della velatura biblica

Ripensando agli esempi analizzati, siamo ora in grado di vedere una struttura di questa *rivelazione/velatura*. In primo luogo essa è legata a un luogo (il roveto, il monte Sinai, la “roccia”, la tenda, il Santo dei Santi. In questo luogo si manifesta il divino in una forma specialmente marcata (*kavod*) e personale (volto), che spesso è connessa col simbolismo della fiamma, ma anche con la parola. L'apparizione, in generale, è finalizzata al dialogo. Caratteristica è la compresenza di una *coniunzione* e di una *soglia*, che dovrebbe indurre a un comportamento *regolato* di avvicinamento. Nei vari brani che ho discusso non mancano mai espressioni che descrivono le attività di avvicinamento alla soglia, rese complesse dal fatto che vi devono essere anche delle pause dei distoglimenti, delle fermate il rispetto dei limiti. Non mi sono soffermato a commentarle, perché esse fanno parte della sfera dello spostamento fisico e non dei giochi di sguardo che sono l'oggetto di questo studio; ma è chiaro che vi è una notevole simmetria fra azioni e visioni.

Le soglie sono infatti *segni di separazione* e allo stesso tempo di *non visibilità* (veli): la nube, il fuoco stesso, il pavimento, l'ingresso, il monte, la tenda, il velo, il roveto. Essi indicano la tensione di una *trascendenza* che in qualche modo per un attimo si fa *presente*: un ossimoro che nella Torah è spesso espresso dalla parola *malakh*, messaggero, che si usa tradurre “angelo”; ma anche l'ἄγγελος greco non è altro che un messo. Le tracce del politeismo presenti nella tradizione occidentale hanno molto sostanzializzato gli angeli, ma nella Torah è perfettamente chiaro che gli essi non sono entità autonome bensì espressioni momentanee della presenza divina, in un certo senso manifestazione di atti di volontà. La trascendenza entra nel mondo in questa maniera, *estraniandosi* dalla trascendenza per un tempo. Quando invece la *presenza* del divino è di intensità tale da impegnare in maniera marcata l'identità divina³⁰ vi sono due espressioni che la descrivono, la *Shekinah*³¹ e il *Kavod*. Essa non deve però assimilarsi al mondo per non esservi ricompresa come un ente fra gli enti, non può essere cioè oggettivata e deve essere difesa da soglie anche rispetto alla visibilità, che è il primo modo (per importanza, ma anche cronologicamente, in qualunque incontro normale) di inserire una presenza fra le cose del mondo.

Ma la teofania è apparizione e quindi vi devono essere modi di congiunzioni, interfacce, interpellazioni: la faccia, il fuoco che arde, le chiamate, i discorsi, gli spettacoli, i suoni, Ma soprattutto il fuoco, il fumo, le cortine, la “mano” stessa di Dio. In generale è vero che quando vi è un velo, esso al tempo stesso impedisce la visione e testimonia della presenza: la dialettica fra proibizione e quindi impossibilità di guardare e testimonianza di ciò che si potrebbe teoricamente vedere e implicita nella funzione stessa del velo, che non è un ostacolo impenetrabile, un muro, un'oscurità totale, ma oppone una resistenza allo sguardo di natura graduale e tensiva.

Questa velatura ammette, anzi spesso richiede, degli spostamenti, permessi o interdetti o semplicemente presupposti. Per arrivare al roveto, bisogna *arrivare* “oltre il deserto” (Es 3: 1; questa è la traduzione letterale di *ahar hamidbardar* [אַחֲרֵי הַמִּדְבָּר] ma i termini in ebraico si prestano a una lettura ben più intrigante, che è stata sfruttata dai commentari: che si potrebbe rendere con “al di là” del senso [*mi*, complemento d'origine, “da”, che può essere inteso sostantivamente come “ciò che proviene dalla”] parola [*davar*]”), dunque il senso. E poi, come abbiamo visto, bisogna distogliersene. Per vedere il pavimento di zaffiro e la nube che circonda il *kevod*, probabilmente anche per essere chiusi nella fenditura della roccia roccia al passaggio della presenza divina, è necessario *salire* sul monte; e poi *avvicinarsi* alla tenda di Mosè, *entrare* nel Tabernacolo o nel Tempio e così via. In tutti questi casi è questione di modi, di cautele, di direzioni, soprattutto di distanze: c'è una *prossemica del santo* da rispettare secondo quel principio di

30 Si veda per esempio la ripetuta affermazione contenuta nella *Haggadah* di *Pesach* (il libro rituale del pasto pasquale), in cui Dio prende la responsabilità diretta delle piaghe d'Egitto: *Ani ve lo Malakh*: “io e non un angelo”.

31. Il tema della *Shekinah* è troppo complesso per parlarne qui. L'etimologia della parola la lega al verbo לשכון (*lishkhon*; radice ש-כ-נ, ShKN), “abitare”, da cui anche “dimora”, “abitazione”: *Mishkan*, מִשְׁכָּן, cioè il nome del Sancta Sanctorum di cui si è discusso e per estensione del Tabernacolo. Cfr. Es. 8: 25 *Ve'asu li miqdash veshakhanti* (ebr. וישכנתי) *betokham*, “Mi faranno un santuario e io risiederò fra loro”. In tempi più tardi *Shekinah* è diventata in ambienti mistici una sorta di ipostasi femminile della divinità: cfr. Idel 2005.

discrezione che ho già attribuito a Mosè e che in termini biblici si esprime con la qualità, a lui spesso attribuita della *modestia*³², cioè del non uscire dal proprio posto, del non attribuirsi una dimensione, o un'estensione, anche solo visiva, al di là della propria condizione e dei suoi limiti. Si tratta di accettare questi limiti e di applicarli, di far seguire subito all'interdetto l'autolimitazione, o anche di precederlo:

Non dover vedere -> Non vedere

In questa accettazione vi è ovviamente un'asimmetria gerarchica. I ruoli di chi è visto e di chi non è visibile sono complementari³³ e non intercambiabili:

MODALITA': A non vuole essere visto -> B non deve/non vuole vedere A

AZIONI:

velo: B non può vedere A

L'asimmetria visiva che si mostra qui è parte di un'asimmetria cognitiva che è connessa alla percezione della divinità nelle più diverse culture. Anche gli dei greci, per esempio vedono senza essere visti³⁴. Nella Torah accade spesso che Dio veda e mai che sia visto direttamente (con le parziali eccezioni che ho discusso). Non bisogna confondere questa asimmetria di visione e di conoscenza con l'onniscienza divina, che intesa come l'avere tutta la realtà sempre trasparente e completa davanti alla mente è un attributo piuttosto platonico della divinità, raccolto poi nella dogmatica teologica cristiana, che non è coerente con la descrizione del comportamento divino nella Torah.³⁵

Ma spesso, riguardo al velo e alla visibilità, i *giochi di sguardo* sono più complessi e consensuali. Nell'ultimo Velo di Mosè, quando egli è tornato dal Sinai, vi è una relazione a tre, un rapporto di reciproca, ancorché parziale testimonianza, reso possibile proprio dall'impossibilità di vedere tutto

Il popolo vede (che non vede):

disgiunzione parziale -> velo

Mosè parlare con Dio

coniunzione parziale -> non velo ma discrezione

5. Conclusioni

Siamo ora in grado di trarre qualche conclusione dal lavoro svolto. Il velo nella tradizione ebraica non protegge un segreto, ma *un'identità*, che garantisce rispetto al rischio di essere posseduta, oggettivata, ma anche idolatrata. Chiede all'uomo di rinunciare alla *pulsione al possesso*, sia pure quella che consiste nel “mangiare con gli occhi”, nell'appropriarsi della (bella) apparenza. Filtrando l'*apparenza* che spesso è *abbagliante*, come nel caso di Mosè ritornato dal Sinai, o addirittura *bruciante*, come il fuoco in cui si manifesta la divinità, permette una relazione *di senso*, cioè, nella concezione ebraica, *di parola*. Impone

³² Così per esempio dichiarato esplicitamente in Num 12: 3: “Mosè era un uomo molto umile [*anav meod*], più di ogni altro uomo sulla faccia della terra”.

³³ Il che non è affatto ovvio. Normalmente chi vede può essere anche visto e chi è visto può anche vedere, salvo che in certe condizioni di spettacolo (Volli 1989). La controprova è la pietosa abitudine, diffusa nel mondo ebraico ma anche in genere nelle culture europee, di velare, dunque di *rendere* invisibile il volto dei defunti quando essi non sono più vivi e non possono vedere, per evitare di poterli guardare come oggetti. Beninteso vi sono delle eccezioni che non possono essere discusse qui, in particolare l'esposizione di grandi personaggi che vengono imbalsamati a questo fine, come accadde a Lenin.

³⁴ Così per fare solo un esempio Atena con Odisseo nel XIII libro dell'*Odissea*,

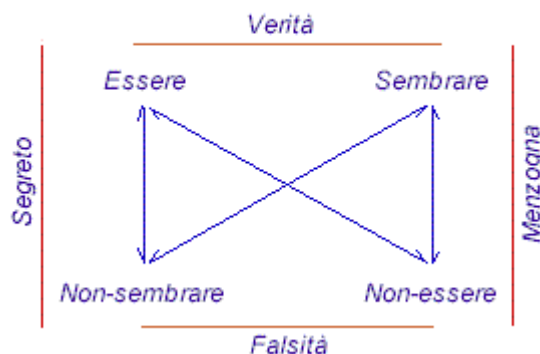
³⁵ Si pensi solo alle domande poste ad Adamo (Gn 3: 9 “Dove sei?”), a Caino (Gn 4: 10 “Che cosa hai fatto?”); alle “discese” divine per vedere come quella a Babele (Gn 11:5); al “ricordo” divino, che presuppone un oblio: di Noè: (Gn 8:1), del popolo ebraico (Es 2: 24-25). Anche se si interpretano alcune di queste espressioni metaforicamente, come è stato proposto, l'onnipotenza è qui potenziale, non attuale e dipende dalla scelta di occuparsi di certe cose, concentrando su di esse una certa presenza o intensità, il che fa parte della concezione che la Torah ha di Dio, come si è visto parlando di *kavod* e *shekinah*.

rispetto, certamente, produce una sorta di *pudore* rispetto che protegge il rito³⁶, e tutela la separatezza (*Kedushah*) della sfera religiosa; ma prima di tutto impone il passaggio dal concreto di ciò che si vede all'astratto di ciò che si pensa, impone cioè una *razionalità* nella vita religiosa, combatte l'*abbagliamento* che è sempre possibile nel registro visivo e in generale in quello sensibile.

Che il velo (o comunque un dispositivo che limita la visione) serva nella tradizione alla concentrazione sul senso, si vede anche dall'abitudine diffusissima a coprirsi gli occhi recitando il brano liturgico (che in realtà è la giustapposizione di tre passi della Torah) detto *Shemah Israel* (ascolta Israele), che è la cosa più simile nella liturgia ebraica a una confessione di fede, perché contiene la proclamazione del monoteismo divino e l'impegno a conservarne la consapevolezza. Il primo versetto (Deuteronomio 6,4), in cui è espressa la proclamazione monoteistica in molte comunità è recitato con gli occhi coperti non per rispetto o per evitare una vista particolare, ma per favorire la concentrazione.

Come ho sottolineato sopra, nell'uso del velo rispetto al sacro si esprime anche un'*etica della separazione* una necessità di *distinguere* accuratamente il sacro dal profano; il che non è solo il *riconoscimento* ma in qualche modo la *costituzione* della sacralità e va prodotta in maniera concreta, nel comportamento e fra l'altro nello sguardo. Un esempio che, non avendo a che fare col visivo, testimonia della latitudine di questo atteggiamento, è la copertura del capo, che è intesa come segno della distinzione fra la vita degli uomini e la sfera celeste.

Insomma il velo è un dispositivo sintattico e metapragmatico; è parte centrale di un sistema di dispositivi dello sguardo, che assume forme diverse in differenti culture. In generale, esso vela e svela. Permette di vedere e di far vedere, di non vedere e di non essere visto. Amministra l'apparire: il segreto, la menzogna, la verità, la falsità, le cui relazioni sono esplicitate nel quadrato semiotico della veridizione di A.J. Greimas



Nel contesto culturale della Torah, il velo è valorizzato essenzialmente nel rapporto fra le categorie della verità e del segreto, fra l'apparire e il non apparire di ciò che veramente è: l'essere dev'essere schermato almeno parzialmente, la sua apparizione dev'essere controllata, perché la sfera dell'apparire rischia di portare alla menzogna.

In altri contesti culturali il filtro alla visibilità può fondare il pudore e dunque l'esigenza di una soggettività mai interamente manifestabile agli altri, il carattere noumenico della coscienza; ma anche al contrario la possibilità, così tipica della nostra cultura, di *proiettare l'apparenza*, distaccando il sembrare dall'essere. E' la tematica della *finzione* e della *seduzione*, intesi come strategia dell'apparenza, come dialettica del desiderio eccitato dall'ostacolo: nel mondo classico il suo paradigma è la "cintura di Venere", il *keston imanta poikilon* (Il. XIV, 214-17) che in realtà un velo istoriato di temi seduttivi³⁷, che dunque

36 Così nella discussione del trattato *Meghillà* 10a si spiega il fatto che nella ricostruzione del Tempio di Gerusalemme nel tempo di Ezra e Nehemia, prima che fosse stato possibile ricostruire le mura del Santo dei Santi, esso era stato delimitato con tende.

37 E' interessante che si parli di "cintura" qui come per Adamo ed Eva. Si tratta di una evidente metonimia. La dea indossa il *kolpos* ovvero quella parte del chitone ionico che fascia morbidamente il seno (il chitone ionico è infatti

mostrava ciò che nascondeva e viceversa. Qualcosa di analogo, in un campo del tutto diverso, avviene con il celebre brano di Plinio il vecchio che narra della gara di pittura fra Zeusi e Parrasio, in cui il grande pittore chiede con impazienza che dalla tela del suo avversario sia tolto il velo che sembrava ricoprirla e che invece era solo dipinta³⁸: celebre e straordinario intreccio dei temi dell'inganno consenziente ("sospensione dell'incredulità") e della mimesi come basi dell'arte, e del gioco competitivo che sono fra i fondamenti della cultura greca ancora attivi nella visione del mondo occidentale.

Nella cintura di Afrodite, come nella tela di Parrasio, il gioco si svolge fra le categorie della verità e della menzogna, fra il sembrare ciò che si è e il sembrare altro *per dare piacere*. Anche qui però al centro si trova quel dispositivo ottico di interposizione, di filtraggio, di controllo della visibilità che è il velo. Dimostrazione eminente, se ce ne fosse bisogno, che il medium non è il messaggio, ma che il suo senso e il suo valore sono determinati dalle culture, cioè dai sistemi di valori e di significati che vi si proiettano.

Ugo Volli
Università di Torino

stretto sotto il petto da una cintura che lascia ripiegare a sbuffo la veste) Nel poema omerico, Era chiede ad Afrodite il prestito di questo indumento irresistibile per sedurre Zeus, inducendolo a cambiare atteggiamento sulla guerra di Troia: "Disse e sciolse dal petto la fascia ricamata / a vivi colori, dove stan tutti gli incanti: / lì v'è l'amore e il desiderio e l'incontro, / la seduzione, che ruba il senno anche ai saggi" (trad. Rosa Colzecchi Onesti).

38 "Si racconta che Parrasio venne a gara con Zeusi; mentre questi presentò dell'uva dipinta così bene che gli uccelli si misero a svolazzare sul quadro, quello espose una tenda dipinta con tanto verismo che Zeusi, pieno di orgoglio per il giudizio degli uccelli, chiese che, tolta la tenda, finalmente fosse mostrato il quadro; dopo essersi accorto dell'errore, gli concesse la vittoria con nobile modestia: se egli aveva ingannato gli uccelli, Parrasio aveva ingannato lui stesso, un pittore." Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, XXXV, 65-66, tr. it. *Storia naturale*, vol. V, Einaudi, Torino 1988, pp. 361-363

Bibliografia

- Benjamin, Walter,**
1940 “Über den Begriff der Geschichte”, Institut for Sozialforschung, New York 1942; trad. it. “Tesi di filosofia della storia” in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi 1995.
- Buber, Martin**
1950 *Zwei Glaubensweisen*; Manesse Verlag, Zuerich; trad. it. *Due tipi di fede*, San Paolo, Milano 1995
- Busi, Giulio e Loewenthal, Elena (a cura di)**
1995 *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino
- Calasso, Roberto**
1988 *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano
- Hegel, Georg Wilhelm**
1820-26 *Vorlesungen über die Ästhetik*; ora Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995; trad. it. *Estetica*, Einaudi, Torino 1997
- Heidegger, Martin**
1988 *Vom Wesen der Wahrheit (Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main; trad. it. *Dell'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997
- Kantorowicz, Ernst H.**
1957 *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur Politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart: Klett-Cotta; trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino.
- Idel, Moshé**
2005 *Kabbalah and Eros*, trad. ingl. di vari saggi in ebraico, Yale University Press, New Haven; trad. it. *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano 2007.
- Lakoff George & Johnson, Mark**
1980 *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Metafore e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998.
- Levinas, Emmanuel**
1971 *Totalité et infini*, Nijhoff's Boekhandel, Le Hague; trad. it. di Adriano Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Books, Milano 1980.
1977 *La Révélation dans la tradition juive*, in Aa.Vv., *La révélation*, Bruxelles, pp.56-60
1977a *Du sacré au saint Minuit*, Paris
- Meyrowitz, Joshua**
1985 *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior: The Impact of the Electronic Media on Social Behavior*, Oxford Un. Press, London; trad. it. *Al di là del senso del luogo*, Baskerville 1993
- Morris, Desmond**
1967 *The naked ape*, Jonathan Cape, London; trad. it. *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano, 1968
- Otto, Rudolf**
1917 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*; oggi C.H.Beck Verlag, Muenchen 2004; trad. it.: *Il Sacro*, SE, Milano, 2009
- Pace, Enzo,**
2008 *Raccontare Dio*, Il Mulino Bologna.
- Patterson, David**
2006 *Open Wounds: The Crisis of Jewish Thought in the Aftermath of Auschwitz*, Un. of Washington Press, Washimngton.
- Sartre, Jean Paul**
1943 *L'Être et le Néant*, Ed. Gallimard, Paris; trad. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008
- Volli, Ugo**
1989 *La quercia del duca*, Feltrinelli, Milano
2002 *Figure del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano
2011 “Lo spazio sacro della Torah ovvero il topismo ebraico”, in *Lexia*, vol. 9-10
2012 *Domande alla Torah*, L'Epos, Palermo
2014 “Cherubim: (Re)presenting Transcendence” in *Signs and society*, vol. Vol. 2, , p. 23-48,
2014a “L'ineffabile e l'apparizione” in *Lexia* 15-16.